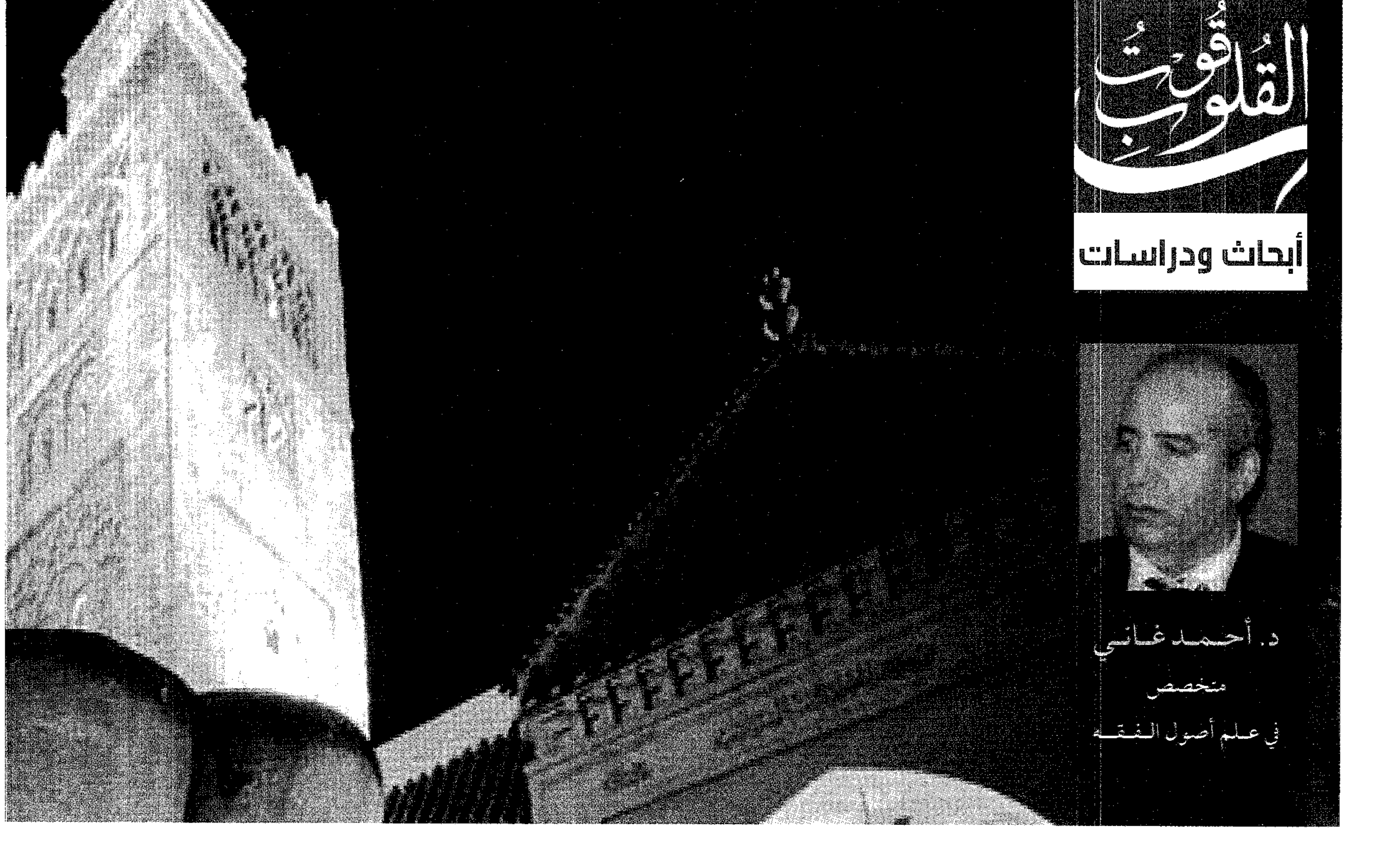



د. أحمد غاني
متخصص
في علم أصول الفقه

# المقاربة المقاصدية في التأصيل للتصوف:

# مساهمة الغرب الإسلامي

# (نموذج الشاطبي)

## ■ بين يدي المقاربة:

أسالت قضية التأصيل للتصوف مدادا كثيرا، وتنازعت مختلف المواقف سواء المؤيدة أو المنتقدة للتصوف الأدلة العقلية والنقلية، واستعمل تأويل النصوص لتأييد هذا الموقف أو ذاك، وهو أمر عرفته كل القضايا الخلافية في الفكر الإسلامي، بيد أن المقاربة التالية تختلف عن غيرها، باعتبارها سعت إلى تبني منهج متميز وُلِد أساسا لتجاوز منطق الاختلاف، هذا المنهج هو وليد الغرب الإسلامي، وصاحبه هو شيخ المقاصديين: الإمام الشاطبي (ت790هـ)، والذي كانت له صلة وصل فكرية بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت505هـ)، وسيتبين لنا أن هذه المقاربة حضر فيها فكر الرجلين، فكانت مازجة بين مفاهيم علم أصول الفقه وبين البعد المقاصدي فجاءت متميزة عن مختلف المقاربات.

## ■ نظرية حول المباح لتجاوز انتقاد متوهم حول التصوف

كثيرا ما ينتقد على التصوف أنه انعزال عن الحياة وزهد فيها، وفرار من معتركها، وهي شبهات يُرمى بها التصوف لغايات معينة ليس هذا محل بسطها، وهو منها براء، ولا ينساق وراءها إلا من لم يدرك عمق وجوهر الدين الإسلامي من جهة، وحضور هذا الجوهر في الممارسة الصوفية من جهة أخرى، وسيتبين ذلك من خلال مقاربة كل من الشاطبي والغزالي باعتبار سلفية الأول وتصوف الثاني، وإن كنا سنلاحظ أن التمييز بين الألوان الذي يختاره البعض لخلق



الشروخ بين أقطاب الفكر الإسلامي يعسر في هذه المسألة بالذات، فمقاربة الشاطبي صوفية في جوهرها، ومقاربة الغزالي سلفية في روحها، وسنستهل هذا الجانب ببيان التصور الأصولي للمباح عندهما نظرا لارتباطه ارتباطا عضويا بمفهوم الزهد.

انطلق الشاطبي من المُسلَّمة المجمع عليها عند الأصوليين وهي «أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين»[1]، مُركِّزاً على ما يحمله المباح في طيّاته من خصائص الإمكان، ولكنه انفرد بتحديد آخر للمباح حيث ربطه بحظ المكلف، فرأى أن المباح «إنما يوصف بكونه مباحا اذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط»[2]، وحدده «بأنه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيوي خاصّة»[3]، والحقيقة هي أنه يبني هذا الحد الأخير للمباح على الأول، فإذا كان المباح هو المتساوي الطرفين عند الشارع، أي «لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام...، فهو راجع إلى نيل حظ عاجل خاصة»[4].

اعتبر الشاطبي أن كل ما ترجح فيه أحد الطرفين (الفعل أو الترك) فهو خارج عن إطار الإباحة، وتسميته بالمباح إما أنه راجع الى خلط مصطلحي، أي «أنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح»[5]، وإما لأن أصله مباح، ولكنه صار غير مباح لأمر خارج، وهنا يصرح الشاطبي بأحد أسس نظريته في الإباحة وهي: «المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة»[6].

وهكذا يرى الشاطبي أن إخراج المباح عن إباحته ليس كما يتصور البعض قضية مطردة في جميع الحالات، وإنما هي حسب الشاطبي قضية مرتبطة بالمقاصد، ولعل هذا الأمر من أهم الأمور التي يجب ملاحظتها وإبرازها، فربط المقاصد بالإباحة أول خطوة منهجية في تأسيس علم المقاصد عند الشاطبي، فقد افتتح كتابه الموافقات بها.

## ■ المباح والمقاصد الشرعية:

إن النظرة التقليدية للمباح، وفصله عن الثواب والعقاب، باعتبار أن المباح هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، والتقليص من التشريعي بمعناه الدقيق بالتوسيع من دوائر الإباحة والبراءة الأصلية، كل هذا أقضّ مضجع صاحب المقاصد، خصوصا وهو مقبل على وضع أسس نظرية أخلاقية أصولية، «فكل مذهب أخلاقي لا بد

أن يستند إلى فكرة «الإلزام»، فهو القاعدة الأساسية، والمدار، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته؛ وفناء ماهيتها؛ ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام، فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية، فلا يمكن أن تعود العدالة؛ وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية...»[7].

لذلك لم تكن محاولة الشاطبي في عمقها إلا إعادة لهذا الإلزام عن طريق إعادة النظر في مفهوم المباح، وربطه بالبعد المقاصدي مستندا في ذلك الى أن الشريعة ما جاءت إلا لإخراج المكلف عن داعية هواه، والهوى والإلزام يبدوان متناقضين، لذلك قرر الشاطبي أن المكلف إذا «أخذ المباح من داعي هواه، ولم يراع ما حد له، صار مذموما في الوجه الذي اتبع فيه هواه»[8]، والمسألة في عمقها ذات بعد تربوي، فالمراد من ذلك هو قطع دابر سريان الشهوة من المباحات إلى غيرها، فإن المحظور والمباح تشتهيهما النفس شهوة واحدة، وإذا تعودت الشهوة المسامحة استرسلت على حد قول الغزالي[9]، فالشاطبي بنظرته هاته يعيد ربط الصلة بين التشريعي والأخلاقي، فالشريعة الإسلامية لا تقنع بمادة العمل وصورته، بل تتطلب منه روحه.

كانت أول خطوة خطاها الشاطبي لتجاوز سلبيات النظرة التقليدية للمباح هي إبراز متانة الصلة بين المباح والمصلحة، فقد اعتبر أن الانفصام الذي قد يحصل بينهما، كفيل بإيقاع الاختلال، وإظهار الفساد، لذلك اعتبر الشاطبي أن «المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جعلت نعما، وعدت مننا، وسميت خيرا وفضلا. فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضررا عليه في الدنيا أو في الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة، أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا وفي الدين»[10]، ومن هنا اعتبر الشاطبي فقه المباح شرطا من شروط تناوله، وأدخله في إطار ضروريات الدين، وهكذا فقد نص على أن «التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه، والعمل على ذلك مطلوب. وهو شرط من شروط تناول المباح»[11].

لم يكن الشاطبي أول واحد ربط المباح بالمصالح، فقد سبق للعز بن عبد السلام أن ذكر هذا الارتباط في كتابه قواعد الأحكام، وقرر أن «مصالح المباح عاجلةٌ، بعضها أنفع وآكد من بعض»[12]، ولكن هذا الربط لم يكن في سياق نظرية أخلاقية أصولية متكاملة، فالشاطبي قد قام بهذا الربط وقسم المباح تقسيما يقلص من دائرة المباح المتحرر من كل إلزام، وربط بين جل أقسام المباح وبين الجهات الشرعية الأخرى (الواجب - الحرام - المندوب - المكروه) التي لا تخلو من عنصر الإلزام.

فالمباح قد يخدم أصلا مقاصدبا من الأصول الضرورية أو الحاجية أو التكميلية وقد لا يخدمه، كما أنه قد يناقض أصلا مقاصديا ضروريا أو حاجيا أو تكميليا وقد لا يناقضه.

وهكذا انطلاقا من تصور العلاقة بين المباح والمقاصد وفق الشاطبي إلى تقسيم المباح إلى ثمانية أقسام، كما أن العلاقة بين المباح والمقاصد تنوعت إلى ثلاثة أنواع:

- علاقة دعم
- علاقة مناقضة
- علاقة حيادية

إن المقصود بعلاقة الدعم هي أن يكون المباح خادما لأحد المقاصد الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، أما المقصود بعلاقة المناقضة فهي أن يكون المباح مناقضا لأحد هذه المقاصد، أما علاقة الحياد فالمقصود بها ما كان خارجا عن العلاقتين السابقتين، أي حين يكون المباح لا يخدم أحد هذه المقاصد، ولا يخدم ما ينقضها.

إن من مستلزمات رصد هذه العلاقات بين المباح والمقاصد، أن يحدد أثرها على الجهات الشرعية، وهو الشيء الذي قام به الشاطبي، ولتحقيق ذلك أدخل في الاعتبار مفهوما تعامل معه الأصوليون في إطار جد محدود وهو مفهوم الواجب العيني والواجب الكفائي، والذي يرتبط في عمقه بالبعدين الفردي والجماعي لفعل المكلف، وقد اختار

الشاطبي لتجسيد هذين البعدين توظيف مفهومي الجزئية والكلية، لذلك قرر أن «الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي»[13].

إن الشاطبي ساق الدليل تلو الآخر في كتابه الموافقات ليخلص إلى القاعدة الآتية: «كل مباح ليس بمباح بإطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك»[14].

إن هذه القاعدة تكشف عن عمق الفلسفة التشريعية الإسلامية، فهي تجسد العلاقة بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية في التشريع الإسلامي، فالمسؤولية الفردية تتاخم المسؤولية الجماعية، والفعل يتحول حكمه بمجرد خروجه من مجال إلى مجال، وقد يتحول من إطار اللا إلزام إلى إطار الإلزام، وقد وظف الشاطبي هذه العلاقة، التي انطلق في إثارتها من مناقشة إشكالية المباح في خلق علاقات بين الجهات الشرعية، متجاوزا التصور الأصولي التقليدي الذي يذهب إلى ارتباط فعل المكلف بجهة شرعية واحدة، فقد تبنى الشاطبي عوض هذا التصور السكوني تصورا ديناميكيا يربط بين فعل المكلف والبعد الجماعي، وهكذا نجده لا يقصر تصوره هذا على المباح، بل إنه يذهب إلى أن الجهات الشرعية الأخرى لفعل المكلف قد تعرف تصعيدا في مرتبتها إذا انتقل النظر من الجزئية إلى الكلية، وهكذا فإن المندوب بالجزء قد يصبح واجبا بالكل، كما أن المكروه بالجزء قد يغدو محرما بالكل»[15]، والواقع أن الربط بين الجهات الشرعية لم يقتصر عند الشاطبي على مستوى الكلية والجزئية، بل إنه ذهب إلى أن هذا الارتباط حاضر في جوهر التشريع على جميع المستويات، لهذا فهو يؤكد أنه بالنسبة «للمندوب إذا اعتبرته اعتبارا أعم وجدته خادما للواجب لأنه إما مقدمة له، أو تكميل له، أو تذكار به»[16]، والأمر نفسه بالنسبة «للمكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع»[17]، وهكذا فإن ارتباط الجهات الشرعية في ما بينها يكون على المستوى الجزئي، حيث يكون المندوب خادما للواجب، والمكروه خادما للحرام، كما يكون هذا الارتباط على مستوى الكلية حيث قد يصبح المندوب بالجزء واجبا بالكل، والمكروه بالجزء حراما بالكل، وقد يتحول فعل المكلف من الإباحة إلى جهة شرعية أخرى.

لم يغفل الشاطبي بيان اطراد قاعدة الاختلاف بالجزئية والكلية بالنسبة للواجب الذي هو أعلى مراتب سُلّم الجهات الشرعية، فرغم أن الجهة الشرعية لفعل المكلف لا تتغير هنا، لأن الواجب بالجزئية واجب بالكلية، إلا أن للجزئية والكلية أثرهما على الواجب، إذ قد يغدو الواجب بالكلية في مرتبة أقوى من تلك التي يكون فيها بالجزئية، فيكون بذلك وجوبه أقوى[18].

لم يقف الشاطبي عند هذا الحد في تطبيقه لتصوره للأحكام الشرعية المنبني على الجزئية والكلية، بل إنه في إطار مشروعه التوفيقي الهادف إلى تجاوز الاختلاف المذهبي، طبّق قاعدة الجزئية والكلية على مفهومي الواجب والفرض، فرأى أن الواجب يتحول بالكلية إلى مرتبة الفرض[19]، وذلك باعتبار أن الفرض أعلى منزلة عند من يقول بالتمييز بين الواجب والفرض[20].

وأخيرا لقد شمل مفهوم النسبية في إسناد الفعل إلى جهة من الجهات الشرعية حتى الممنوعات، فقد ذهب الى أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء، وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتا ما أو في حالة ما، ولا تكون كذلك في أحوال أخرى[21].

## نظر مقاصدي أخلاقي وعودة لتقويم الجهات الشرعية:

لقد قادنا الشاطبي في تسلسل منهجي ومنطقي عجيب، انطلاقا من إشكالية المباح، إلى نتيجة تتجاوز بسهولة الاعتراضات التي وجهت إلى رؤى مقاربة بالنسبة للمباح، فغياب الفواصل بين مراتب الأحكام الشرعية ليس على إطلاقه عند الشاطبي كما هو الأمر عند الكعبي المعتزلي[22]، فرغم أن الفعل المباح قد يتحول حكمه إلى الجهات الشرعية الأخرى، فإن هذا التحول لا يكون إلا إذا اعتبرت جهة الجزئية وجهة الكلية.

والحقيقة أن اعتبار الكلية في هذا التصور، وإدخال البعد الجماعي في تحديد الجهات الشرعية للأفعال، ضرورة نبَعتْ من محاولة وضع نظرية أصولية-أخلاقية، فالعقلانية التي

تحكم هذه النظرية هي عقلانية تامة تتجاوز ذلك التصور القاصر للفرد العقلاني، والذي بمقتضاه يعتبر هو الفرد الذي يسعى لتحقيق أكثر ما أمكن من النفع لذاته، بينما الحقيقة هي أن التصرف على نحو لا أخلاقي لا يتفق مع العقلانية التامة[23]، ولهذا جعل الشاطبي البعد الجماعي أقوى من البعد الفردي لدرجة أنه يؤثر في الجهة الشرعية لفعل المكلف، وأكد على أن التشريع الإسلامي جاء لإخراج المكلف عن هذا البعد الفردي إذا اتسم بالهوى.

إن هذه المقاربة المتميِّزة للمباح ستقود الشاطبي إلى تبني رؤية متميزة للتكليف ترى أن المكلفين ليسوا على مرتبة واحدة، بل إن هناك مراتب للمكلفين، وهذا أحد المداخل المهمة في المقاربة المقاصدية للتأصيل للتصوف؛ فمن المكلفين مَنْ مرتبتُه في التعامل مع الأحكام الشرعية هو استحضار حظوظه في مختلف مراتب الأحكام الشرعية سواء المباح أو غيره. بينما هناك من المكلفين الذي يسعى إلى التخلص من حظوظه في الأعمال، وهذا هو لبّ النظرية الصوفية. ومن هنا يميز الشاطبي بين منهج الفقهاء ومنهج الصوفية، باعتبار أن المنهج الفقهي موجه للمراتب العامة للمكلفين، بينما المنهج الصوفي موجه لمراتب خاصة للمكلفين، لذلك فهو يبرز هذه القضية من خلال طرح هذا السؤال:

«فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟ فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام؛ بمعنى أنه مبني على حالة يكون المستفتى عليها، وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتى على حسب حاله، لأنه يقول هذه حالتي فاحملني على مقتضاها، فلا بد أن يحمله على ما تقضيه...، وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالبا لحظه من حيث أثبته له الشارع، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه، وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه. ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع، لأن الشارع قد صرح بالجميع، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلم فيها من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، ولم يُلزمها أحدا لأنها اختيارية في الأصل، بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموما، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه...، وأصل الإلزام معمول به شرعا، أصله النظر والوفاء بالعهد في التبرعات. ومن مكارم الأخلاق ماهو لازم؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: (لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره). وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة، ويميل بهم إليها؛ كحديث الأشعريين إذا أرملوا، وقوله: (من كان له فضل ظهر فليعُد به على من لا ظهر له)...، وقوله: (من ذا الذي تألى على الله لا يفعل الخير)، وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحط عن غريمه الشطر من دينه. وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لاينفق على مِسطح ﴿**ولا يأتل أولوا الفضل منكم**﴾[24]. وبذلك عمل عمر بن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه، وقال: )والله ليمرن به ولو على بطنك)، إلى كثير من هذا الباب ...»[25].

ولهذا سنجد في هذا النظر أن الجهات الشرعية ستتقلص بالنسبة لبعض المراتب التكليفية إلى ثلاث جهات شرعية هي: الواجب والمحرم والمباح، إذ يذهب إلى أنه لا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرم[26]، كما أن المكلف في هذه المرتبة التكليفية لا يفرق بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما[27]، وهكذا تصبح هذه الجهات الشرعية الثلاث هي المعيار بالنسبة للمكلف على المستوى العملي، والحقيقة هي أن هذه الجهات الثلاث كافية لإقامة نسق تقوم فيه جميع أفعال المكلفين، وفي ذلك يقول أحد المناطقة المعاصرين بأن هذه الجهات الثلاث تشكل مقياسا معياريا شاملا لكل الأفعال، لذلك يمكن الاقتصار عليها وحدها في إقامة منطق للمعايير، على غرار ما يفعل جميع المناطقة المحدثين ومتصوفة الإسلام[28].

## ■ القرب والبعد معيار الممارسة الصوفية:

إن اعتماد النظرية الجزائية المعيارية الإسلامية على مفاهيم الحسن والقبح، أو الثواب والعقاب، أو القرب والبعد –من الله تعالى– هو في الحقيقة ضرورة لا محيص عنها على مستوى المعرفة الأخلاقية، إذ أن هذه المعرفة مسبوقة من وجهة النظر الإبستيمولوجية بضرورة وجود هذه المعايير، ويتضح ذلك أكثر إذا علمنا أن المعرفة الأخلاقية غير ممكنة بدون معرفة

المعيار الأساسي للخير والشر، وهذا المعيار لا يمكن أن يكون أي شيء آخر سوى ما يأمر به الله عز وجل وما ينهى عنه، «فالإرادة الإلهية هي المعيار المطلق والنهائي للأخلاق، بمعنى أنه لا شيء خارج ما يأمر به الله وما ينهى عنه يمكنه أن يكون أساسا لاشتقاق الواجبات الأخلاقية»(29)، ومن هنا يبدو مدى ارتباط المنطق الأصولي بالنظرية الحقوقية وبالفلسفة الكلامية.

أجل إن اعتبار الجزاء كأساس للمعايير المحتكم إليها قد لاقى أكثر من اعتراض لدى القدماء والمحدثين، ومن أهم هذه الاعتراضات عدم البتّ، والذي ينبني على أنه في كثير من الحالات يعسر البتّ في مسألة المعيار، إذ قد يخالف الشخص الواجب دون أن ينال العقاب، بيد أن العلماء المسلمين، وفقاً للعقيدة الإسلامية، أحالوا على عالم آخر يتم فيه هذا الجزاء، وهو أمر يعتبر من المسلّمات العقَدية، وبذلك تخلّصُوا من مشكل عدم البتّ الذي ينتج عن قصور الجزاء العاجل، ولقد كان اعتراض عدم البتّ هذا وراء مجموعة من المقولات الكلامية المعتزلية في العدل الإلهي(30)، والتي كانت ترى أن خرق مبدأ العدل الإلهي يعود على النسق التشريعي الأخلاقي بالنقض.

لقد وفق النظر الأصولي إلى تجاوز اعتراض عدم البتّ عن طريق ربط الوجوب المعياري في النظرية الجزائية المعيارية، بوجوب معياري أعلى منه مرتبة، يتم فيها البتّ إذا تعذر في المرتبة الأدنى، فإذا كان فعل المكلف يستوجب جزاء، فإن انخرام هذا الجزاء لا يؤثر في النسق التشريعي، نظرا لارتباط هذا الوجوب المعياري الدنيوي بوجوب معياري أخروي أعلى منه، مما يكسب المجال التشريعي طابعه القسري(31)، طبعا إن هذا الوجوب المعياري الأعلى عندما يناقش خارج إطار العلم الأصولي، وبالأساس في إطار العلم الكلامي فإننا نجد أنفسنا أمام مواقف متناقضة كموقف وجوب العدل الإلهي من جهة، وموقف العفو الإلهي من جهة أخرى، ولكن الاستناد إلى منطق عملي في النظرية الجزائية المعيارية يتجاوز بنا هذه المواقف، ومن هنا ندرك مغزى مناداة بعض الأصوليين كالشاطبي إلى إقصاء الجدل الكلامي من العلم الأصولي، وحصر الاهتمام في القضايا العلمية ذات القيمة العملية، وذلك حتى لا يؤثر ذلك على اتساق النظرية الجزائية المعيارية، ولا تؤثر عليها المفاهيم الرّحّالة من علم الكلام إلى علم الأصول.

إن أغلبية الأصوليين ربطوا الجهات الشرعية بمفهومي الثواب والعقاب، وهو نظر إلى ما ينال المأمور من دخوله في العمل على المستوى الجزائي، أما ما أثاره الشاطبي في مقاربته من اقتصار على الجهات الشرعية الثلاث -بالنسبة لبعض المراتب التكليفية- فهو نظر إلى جهة الآمر، فمخالفة الأمر والنهي لا ينظر إليهما حسب ما يترتب عليهما من ذم أو عقاب، بل ينظر إليهما على أنهما مخالفة للآمر والناهي، وذلك قبيح شرعا لا عادة حسب تعبير الشاطبي.

كما أن العامل وفق منطق هذا النسق يعمل بقصد التقرب إلى الآمر لا بقصد الجزاء فقط، لذلك يؤكد الشاطبي على أن «طالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب، لأن الجميع يقتضيه حسبما دلّت عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب، والتمادي في القرب هو المطلوب، فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد في قصد التقرب، والهرب عن البعد»(32).

إن نظرية الشاطبي التي تنبني على أسس القرب والبعد تساعد من جهة أخرى على تجاوز إشكالية البتّ، فالمكلّف الذي يراعي هذه الأسس يلتزم بالقواعد الشرعية، وذلك لأنه يرى ارتباط الفعل بالبعد أو القرب ارتباطا آنيا، فكل ما يوافق الشرع ينتج عنه القرب، وكل ما يخالف الشرع ينتج عنه البعد الآني، وبذلك لا يكون في تبني هذه الأسس تجاوز للنظر الجزائي بل ارتباط به.

لم يكن التعرض لمسألة المباح وفقه تناوله مسألة عبثية عند الشاطبي، بل إنه سعى من ورائها إلى طرح إشكالية الزهد التي مافتئت تربط بالتصوف، وسعى إلى وضع التصور الصحيح لمفهوم الزهد في الإسلام، ولذلك فهو يقول: «أن ترك المباحات إما أن يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة، لا يقال فيه مباح فضلا

عن أن يقال فيه زهد، وإن كان تركه بقصد، فإما أن يكون القصد مقصورا على كونه مباحا، فهو محل النزاع، أو لأمر خارج، فذلك الأمر إن كان دنيويا كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان أخرويا، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب. فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرد الترك، ولا نزاع في هذا. وعلى هذا المعنى فسره الغزالي إذ قال: «الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه»[33]. فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه، وقال في تفسيره : ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة، لم يتصوّر إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه. وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال. ثم ذكر أقسام الزهد. فدلّ على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال»[34].

إن هذه الرؤية للزهد، والتي ربطها الشاطبي بترك المباح، وبالقصد من وراء هذا الترك تعرض لها الغزالي في الإحياء في كتاب الزهد، والنص الذي أورده الشاطبي منه[35]، والغزالي يربط بين الزهد والمباح وحظ النفس، فهو يقول: «الزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظ النفس»[36]، كما أنه يربط مفهوم الزهد بمراتب المكلفين فيقول: «الزهد عبارة عن رغبته في الدنيا عدولا إلى الآخرة، أو عن غير الله تعالى عدولا إلى الله تعالى وهي الدرجة العليا»[37].

والشاطبي يورد في الموافقات هذا المعنى الذي يربط بين المباح والزهد وحظ النفس، فيقول: «ومنها: أنه قد يترك المباح لأنه لم تحضره نيّة في تناوله، إما للعون به على طاعة الله، وإما لأنه يحب أن يكون عمله كله خالصا لله، لا يلوي فيه على حظ نفسه من حيث هي طالبة له»[38].

إن الشاطبي يدخل مفهوم الحظ في صلب النظرية المقاصدية ويربط بينه وبين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، ويقول بأن «المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تعبر في وجه محض العبودية. وبيان ذلك أن حظ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد، وهو أيضا جار على القول بالوجوب العقلي...»[39].

إن هذا النظر إلى المباح وقضية الزهد تدخل في إطار رؤية شمولية مقاصدية تتبع العمل الإنساني في جميع أبعاده ابتداء من ما يستحقره الإنسان في سلوكه ويعتبره صغيرة إلى ما هو مستعظم في الضمير الجماعي ويسمى كبيرة، ولهذا فإن هذا النظر يُطوِّر الرؤية بين الكبيرة والصغيرة لتصبح العلاقة بينهما جدلية، عوض أن تكون سكونية انفصالية، يقول الشاطبي: «المباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها، وإن كانت مباحة. فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعدّ صاحبها خارجا عن هيآت أهل العدالة، وأجرى صاحبها مجرى الفسّاق، وإن لم يكن كذلك. وما ذلك إلا لذنب اقترفه شرعا. وقد قال الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة؛ كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة»[40].

وقد تطرق الغزالي لهذه المسألة في كتاب التوبة عند حديثه عن بيان ما تعظم به الصغائر من الذنوب حيث قال: «اعلم أن الصغيرة تكبر بأسباب: منها الإصرار والمواظبة، ولذلك قيل: لا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار، فكبيرة واحدة تنصرم ولا يتبعها مثلها لو تصوّر ذلك كان العفو عنها أرجى من صغيرة يواظب العبد عليها»[41].

إن الشاطبي ساق هذه المسألة ليربطها بقضية أن «الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب، أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة، أو المنع»[42]. وقد ساق فكرة الغزالي كتوضيح للقسم الرابع أي المباح بالجزء الذي يكون منهيا عنه بالكل على جهة المنع.

إن هذه الرؤية عند الشاطبي شاملة للمراتب الأخرى من الأحكام ولهذا فإنه حتى مرتبة الممنوعات تدخل في هذا الإطار، ويركب الشاطبي مختلف مكونات هذا النسق، لترتبط الموانع بالسوابق واللواحق وبالكبائر والصغائر، فيقول: «وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عدّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخر، بل

يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر. وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها...، وقد قال الغزالي: قلّما يُتصوّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر»[43]، وقد أورد الغزالي هذه المسألة في كتاب التوبة كذلك قائلا: «إلا أن الكبيرة قلما يتصور الهجوم عليها بغتة من غير سوابق ولواحق من جملة الصغائر، فقلما يزني الزاني بغتة من غير مراودة ومقدمات، وقلما يقتل بغتة من غير مشاحنة سابقة ومعاداة، فكل كبيرة تكتنفها صغائر سابقة ولاحقة، ولو تصورت كبيرة وحدها بغتة ولم يتفق إليها عود، ربما كان العفو فيها أرجى من صغيرة واظب الإنسان عليها عمره»[44]. وهكذا فإن الشاطبي يستند إلى هذه الفكرة التي ذكرها الغزالي ليربط بين الاشتغال وبين الجهة المعيارية للفعل وخصوصا الممنوع منه، فهو يستدل بهذه الفكرة على أن الممنوعات تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء.

- **الصوفية وتبني معيار القرب والبعد:**

إن من تبنى معيار القرب من الله تعالى والبعد عنه في الممارسة التكليفية هم الصوفية، لدرجة أنهم نسب إليهم أنهم يلغون معيار الثواب، وهو أمر ناتج عن عدم فهم قصد الصوفية من بعض خطاباتهم، وقد استند الصوفية في اعتماد معيار القرب والبعد على جملة من النصوص التي تؤصل لهذه الرؤية، ولعل من أبرزها الحديث المعروف بحديث الولي الذي ورد في صحيح الإمام البخاري، والذي ورد فيه: (ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ومازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه)[45].

إن العمل الصوفي مؤطر بالكتاب والسنة، بيد أنه يسعى إلى تحقيق القرب من الله تعالى للوصول إلى المعرفة الإلهية التي هي سرّ الوجود الإنساني.

إن المعرفة الصوفية التي تنبع من المعرفة الإلهية معرفة تتنامى كلما ازداد المكلف قربا من ربه، وتنقص كلما ازداد بعدا عن ربه، وبالتالي فهي معرفة مفارقة للمعرفة العقلية في هذا الجانب، كما أن المعرفة الصوفية لها مميزاتها، إذ أن من أهم مميزاتها نسف ذلك النمو العمودي للمعرفة الذي تتولد عنه المذاهب والاتجاهات، واعتماد ذلك النمو الأفقي الذي تنمو فيه المعرفة مع كل داخل فيها، وقد ثبت أن النمو المذهبي للمعرفة على مستوى التجربة العقلانية، ينتهي دائما بالانتحار المعرفي، بحيث نحتاج دائما إلى نقلة نوعية لتجاوز الجمود المذهبي، وقد نبه الشيخ زروق إلى هذه العلاقة بين الزمن وبين المعرفة الصوفية باعتبارها فقها في الدين أي فهما له فقال: «إذا حقق أصل العلم، وعرفت مواده، وجرت فروعه، ولاحت أصوله، كان الفهم فيه مبذولا بين أهله، فليس المتقدم فيه أولى من المتأخر، ولو كان له فضيلة السبق»، وهكذا فإن المعرفة في فقه الأصول لاتكرر نفسها وإن كانت تستفيد من المعرفة السالفة، ومن هنا لم يكن المتفقه بهذا المعنى نسخة من غيره.

فالطريق إلى هذه المعرفة متعدد بعدد أنفاس الخلائق، والكل في دائرة الحق بإقامة حق الشريعة، والفرار من كل ذميمة وشنيعة، ولا حدود لهذه المعرفة، فالكل إليه سائر، وليس واصلا، فهي حركة معرفية لا متناهية، وكلما زاد علم المتعرف زاد افتقاره ومطلبه، وعلت همته، لأنه في حالة جهله يطلب العلم، وفي حال علمه يطلب جلاء المعلوم، والمعلومات درجات، ولا غاية لمنتهاها، ولا حد لعلو مرماها.

كما أن من مميزات المعرفة الصوفية أنها لا يتوصل إليها بالتقليد الفكري دون تحقيق القرب المعنوي، إذ أن رفض التقليد في هذا النوع من المعرفة الصوفية شيء ينسجم وطبيعتها، فهي من باب الذوق الذي علمه مقصور على ذائقه على حد تعبير صاحب قواعد التصوف، ولهذا فإن المقلد في هذا العلم لن يصل إلى حقيقته، وإنما سيبقى مع ظاهره، إذ أن هذا العلم يتوسل بوسيلة الرمز في التعبير عن نفسه، هذا الرمز الذي هو معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، ولا يظفر به إلا أهله، ولهذا فإن سلوك طريق التقليد في هذا العلم لن يوصل إلا إلى تحريفه والبعد عن حقيقته، لذلك يقول الشيخ عبد الغني النابلسي: «فإن كنت أدركته ووجدته وذقته، فهمت معاني كلامهم المبنية عليه عندهم من غير تأويل ولا تحريف، وأيقنت بأنه حق لا شبهة فيه، وإن لم تقدر على ذلك الإدراك، فالذي أنصحك به أن تترك كلامهم

لهم ولأمثالهم، ولا تدخل في تحريفه وتبديله، وإياك أن تعتمد على إدراكك الوهمي، وغفلتك المستولية عليك»[46].

## الصحة والبطلان الأخلاقيين و تجاوز ظاهر الأعمال إلى باطنها:

قال الشيخ رشيد رضا: «لقد انفرد الصوفية بركن عظيم من أركان الدين، لا يطاولهم فيه مطاول، وهو التهذيب علما وتخلقا وتحقيقا، ثم لما دونت العلوم في الملة كتب شيوخ هذه الطائفة في الأخلاق ومحاسبة النفس»[47].

إن ما انفرد به الصوفية هو السعي إلى تخليص النفس من رعوناتها -وما باطن الإثم الذي تكررت الدعوة الإلهية إلى ضرورة التنزه عنه والترفع عليه، في مثل قوله تعالى: ﴿**وذروا ظاهر الإثم وباطنه**﴾[48]. إلا هذه الطبائع بل الرعونات النفسية التي تحجب القلب عن مشاهدة الحق، وما الدعوة إلى التزكية المكررة بأساليب شتى في القرآن، في مثل قوله عز وجل: ﴿**فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى**﴾[49]، إلا دعوة إلى تطهير النفس من تلك الطبائع والرعونات[50]، من هنا كان للصوفية رؤية متميزة لعمل المكلف وصحته وبطلانه، وهي رؤية نجد لها ما يُؤصِّلها في المقاربة المقاصدية للشاطبي.

بعد هذه الجولة في النظر الأصولي للمباح نخلص إلى طرح التصور السليم للزهد في الإسلام، (إن خلت هذه الكلمة من حمولتها السلبية التي تستقر في الأذهان)، أو بعبارة أخرى كيف لاننسى نصيبنا من الدنيا مع ابتغاء الدار الآخرة، وهو ما يجرنا حتما إلى ضرورة إدراك مفهوم صحة الأعمال وبطلانها في التصور الإسلامي السليم. يقول الشاطبي عن ذلك: «ولفظ الصحة يطلق باعتبارين: أحدهما: أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ...، والثاني: أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة...، وهو وإن كان إطلاقا غريبا لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون، وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب النية والاخلاص من ذلك»[51].

لقد خرج الشاطبي في الموافقات عن الرؤية الأصولية المألوفة للصحة والبطلان، واستمد رؤيته هذه من فلسفة الوجود في الإسلام التي لا ترى في اشتغال المكلف بعده الدنيوي فحسب، بل تستحضر البعد الأخروي كذلك، وهذا النظر لم يغب قطّ في الفكر الإسلامي، وإنما كان مفصولا عن النظر التأصيلي، وهو ما تفطن إليه الشاطبي بقوله: «وهو إن كان إطلاقا غريبا لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرّض له علماء التخلّق كالغزالي وغيره»[52].

لقد وجد الشاطبي في الفكر الأخلاقي بُغيته ليصل بالفكر الأصولي الى ذروته المقاصدية، التي تحقق جوهر التشريع لا حرفيته فحسب، فإذا كان من أهم النقائص التي لحقت التشريعات الوضعية الفصل بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية، فإن الأمر يختلف عندما ننتقل للتشريعات السماوية التي لا يمكن أن يقع فيها هذا الفصل، وإلا أفرغت هذه التشريعات من حقيقتها، ولعل هذا هو أهم جوانب النظرية الأصولية الشاطبية، والمتمثل في تركيزها على البعد المقاصدي للأعمال، وهو ما أكده الشاطبي في هذا القانون العام الذي يحكم تصرفات المكلف جميعها حيث يقول: «فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»[53].

لقد تبيّن للشاطبي أنه لا يمكن أن يستقيم النظر المقاصدي بالاقتصار على مراعاة ظاهر الأعمال، بل لا بد من تتبع بواطنها، وهو ما يدعو إليه الصوفية، ولقد وجد الشاطبي ما يشفي غليله في هذا الباب عند الغزالي، ولذلك فقد أحال على كتاب النية والإخلاص في الإحياء الذي يبرز هذا البعد الاشتغالي وانعكاساته على التكليف، ولقد كان لهذه المفاهيم الغزالية أثر كبير في تحديد مفهوم الصحة والبطلان عند الشاطبي وخصوصا في اعتبار قصد المكلف ومدى تطابقه مع قصد الشارع، فقد أكد الشاطبي على أن الهوى المجرد هو عدو الاشتغال النافع، وأنه يؤدي الى بطلان الأعمال أخرويا، حيث يكون الباعث على إدخال المكلف في العمل باعثا دنيويا محضا، أي الهوى المجرد، وهي مرتبة ذهب الغزالي كذلك إلى

بطلان الأعمال فيها، بل وإلى ترتُّبِ الإثم على المكلف بسببها.

إننا ندرك من خلال هذه الرؤية أن التعامل مع المباح تعامل يخضع لفقه معين، وأن الأعمال التي يأتي بها المكلف يجب أن يبتغى بها الصحة الأخروية، وهو ما يتفق مع الآية التي تحدد علاقة الإنسان بالحياة الدنيا، والتي يقول فيها سبحانه وتعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا**﴾[54]، ولهذا لا يكفي في صحة الأعمال صوريتها، بل لابد أن نتتبع قصد المكلف بها، ومن هنا قد تختلف الأعمال من مكلف لآخر، وإن اتحدت صورها، وهو ما سيفسر لنا كثيرا من الأقوال والأفعال التي إن صحت نسبتها إلى الصوفية فهي لا تعني الزهد في الدنيا بمعناه القدحي، بل تعني مرحلة سلوكية في سير المكلف، أو موقفا من مواقف ابتغاء الدار الآخرة في الفعل الإنساني، فالمسالة ليست مسألة فكر الزهد كما يحلو للبعض أن يدعي، بل الأمر أمر ذكر للعهد الإلهي الذي قطعه الإنسان على نفسه في الأزل والذي جاءت الآية الكريمة الآتية لتقريره: ﴿**وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون**﴾[55]، فالمسألة في عمقها فرار من فتنة الدنيا التي تكب الناس على مناخرهم في جهنم، وسعي إلى أن يعيش الإنسان وسطية الإسلام التي تحدث التوازن بين الدنيا والآخرة.

بيد أن تحقق هذا الفقه الأخلاقي في التعامل مع الأعمال يحتاج في نظر الشاطبي إلى مربٍّ رباني متحقق بهذا المعنى يربي بصغار العلم قبل كباره، يقول الشاطبي في ذلك: «ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده. ومن خاصيته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص...، والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات...»[56].

ونجد نفس الرؤية عند ابن خلدون في كتابه شفاء السائل حيث أطلق على المنهج الصوفي مصطلح مجاهدة الاستقامة ومصطلح مجاهدة الكشف فقال: «وأما مجاهدة الاستقامة التي هي التخلق بالقرآن، وبخلق الأنبياء فمحتاجة بعض الشيء إلى الشيخ المعلم لعسر الاطلاع على خلق النفس، وخفاء تلونات القلب، وصعوبة علاجها ومعاناتها...، فإذن يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدات والاقتداء فيها بسالكها المطلع على عللها...، وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة...، فإنها مفتقرة إلى المعلم المربي وهو الذي يعبر عنه بالشيخ افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره، ولا يمكن في الغالب حصولها دونه...، وكلهم مطبقون على اشتراط الشيخ في هذا الطريق، محذرون من الاستقلال بسلوكه والتفرد في بيدائه، ويوجبون على السالك إلقاء زمامه بيد شيخ قد سلك الطريق، وأفضى به إلى المقصود من المشاهدة، وعرف غوائل السلوك ومكامن العلل ومواضع الخطار وقواطع الأعداء برأي العين لا بشاهد الخبر...»[57].

إن المقاربة التي اعتمدها الشاطبي تؤسس للمنهج الصوفي، وتبرز شرعيته المؤسسة على منهج أصولي مقاصدي، أما الانتقادات التي توجه للتصوف كمسألة حدوثه، ومسألة مدى نفعه للمجتمع فهي انتقادات سطحية لا تدرك حقيقة المنهج الصوفي ومدى مساهمته في خلق ممارسة إسلامية تبتغي تحقيق المقاصد الشرعية في عمقها الروحي، فالتصوف وإن كان اسما حادثا فهو «اسم حادث لمسمى قديم إذ إن مسماه لايعدو كونه سعيا إلى تزكية النفس من الأوضار العالقة بها عادة، كالحسد والتكبر وحب الدنيا وحب الجاه، وذلك ابتغاء توجهيها إلى حب الله عز وجل والرضا عنه والتوكل عليه والإخلاص له، فإن النفس ما دامت مثقلة برعوناتها، لن تتفرغ، بل لن تتوجه إلى شيء من هذه الواجبات، ويبقى الإسلام في حياة صاحب هذه النفس مجرد رسوم وطقوس نبل ربما كانت ممارسته لأكثر وظائف الإسلام تغذية وخدمة لرعوناته النفسية، كأن يمارس التكبر على الآخرين والسعي إلى جمع المال وبناء العز والجاه بواسطة مايقوم به من الأنشطة والوظائف الإسلامية.

وغني عن البرهان أن إسلام مثل هذا الإنسان ليس أكثر من قشور إسلامية تغطي أسوأ ما جاء الإسلام لإزالته من الأمراض والرعونات النفسية.

وغني عن البرهان أيضا أن لبّ الإسلام وجوهره إنما يتمثلان في تزكية النفس من تلك الأوضار، وفيما تم غرسه بعد ذلك في القلب من معاني الرضا عن الله والتوكل عليه والحب والإخلاص له والخوف منه...

وما حقيقة الجهاد الذي تتكرر الدعوة إليه في كتاب الله عز وجل، في مثل قوله تعالى: ﴿**وجاهدوا في الله حق جهاده**﴾[58]، إلا مجاهدة النفس في تطهيرها من تلك الأوضار، ثم تجميلها وتحليتها بهذه الحقائق، وما الجهاد بالمال وبالنفس في ساحات القتال إلا من فروع شجرة هذا الجهاد الأساسي، الذي لا بد منه قبل كل شيء.

وما باطن الإثم الذي تكررت الدعوة الإلهية إلى ضرورة التنزه عنه والترفع عليه، في مثل قوله عز وجل: ﴿**وذروا ظاهر الإثم وباطنه**﴾[59]،إلا هذه الطبائع بل الرعونات النفسية التي تحجب القلب عن مشاهدة الحق، وما الدعوة إلى التزكية المكررة بأساليب شتى في القرآن، في مثل قوله عزوجل: ﴿**فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى**﴾[60]، إلا دعوة إلى تطهير النفس من تلك الطبائع والرعونات[61].

أما ما يتعلق بالدور الاجتماعي للتصوف فهو «دور قد أبرزه ماسينيون في مقدمة كتابه: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي»، فقال إن منهج الاستبطان الذي يقوم عليه، وبه أحيا الإسلام علومه على حد تعبير الغزالي، يحيل الصوفية إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين. ذلك لأن الصوفية، كما يقول المحاسبي في كتاب «المحبة» قد رنوا بأبصارهم، بفضل ضياء الحكمة الإلهية، إلى المناطق التي تنمو فيها الأدوية، وقد علمهم الله كيف يفعل الدواء، فبدؤوا بشفاء قلوبهم، وأمرهم حينذاك بأن يواسوا قلوب المحزونين والذين يتألمون؛ «فالتصوف ليس إذن مجرد أسماء تسرد، أو وصفات صيدلية، بل هو علاج بدأ الطبيب المعالج فجربه على نفسه، ابتغاء أن يفيد به الآخرين. والتصوف كما يقول أبو الحسين النوري ليس نصوصا وعلوما نظرية، بل أخلاق، أي أنه قاعدة للحياة...»[62].

والدعوة الصوفية دعوة اجتماعية صريحة تعمل على إقامة مجتمع سليم متكامل يسوده جوٌّ من الحب والرحمة والعفو والإخاء الصادق والإخلاص الكريم لكافة المثل التي تؤهله للوصل إلى مرتبة أرقى المجتمعات، فالصوفي الحقّ موقفه الإصلاح في المجتمع، فالتصوف رسالة موجهة للفرد والمجتمع تعمل على تبصير الناس بالمنابع الحقيقية للدين الحنيف.

والذي لاشك فيه أن صلاح الإنسان الصوفي، الذي هو نواة المجتمع مبشر بصلاحه، وكون الصوفية هم القدوة، وحرصهم على تأدية هذا الدور مبشر أيضا باستمرارية ودينامية توليهم هذا الدور الإيجابي الفعال، وانعكاسه على أفراد المجتمع ككل، مما يلقي الضوء على أهمية دور التصوف والطرق الصوفية في صلاح الإنسان، وكذلك صلاح المجتمع، وهذه تعد الأهمية الأولى والأساسية للتصوف»[63]■

**الهوامش:**

1. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط7، 1426هـ/ 2005م، 2 / 74.
2. المصدر السابق، 2 / 86.
3. نفسه، 2 / 86.
4. نفسه، 2 / 86.
5. نفسه، 2 / 74.
6. نفسه، 2 / 74. وانظر أيضا: نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء للأستاذ محمد مدكور، دار النهضة العربية، ط2، 1984م، ص: 99.
7. دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، محمد عبد الله دراز، تعريب وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1416هـ/ 1996م، ص: 21.
8. الموافقات، 4 / 597.
9. أبو حامد الغزالي : « الاحياء »، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص : 87 ج : 1.
10. الموافقات، 4 / 596 - 597.
11. المصدر السابق، 2 / 70.
12. القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام،

العز بن عبد السلام (ت660هـ)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص: 60.
13. الشاطبي: الموافقات، 1 / 75.
14. الموافقات، 2 / 83.
15. المصدر السابق، 2 / 77.
16. نفسه، 2 / 88.
17. نفسه، 2 / 88.
18. نفسه، 2 / 81.
19. الموافقات، 2 / 81.
20. المصدر السابق، يقول ابن حبيب الحلبي الحنفي: «... الفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، وحكمه اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده، وعملا بالبدن فيفسق تاركه بغير عذر، وواجب وهو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة، وحكمه اللزوم عملا بمنزله الفرض. (مختصر المنار لابن حبيب الحلبي، ص:39).
21. المصدر السابق، 2 / 79.
22. النظر الاعتزالي عند الكعبي مثلا يدخل كل مباح في إطار الوجوب، دون اعتبار لأحوال المكلفين ومراتبهم.
23. الأخلاق والعقل، عادل ظاهر، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص: 378.
24. سورة النور. الآية 22.
25. الموافقات، 5 / 866-865.
26. الموافقات، 4 / 668.
27. المصدر السابق، 4 / 669.
28. الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص: 41.
29. الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ص: 53.
30. تعتبر هذه المسألة من القضايا التي أثارت جدلا كبيرا بين المتكلمين، وفي هذا الصدد يقول الجويني في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة: «الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى، والعقاب لا يجب أيضا والواقع منه هو عدل من الله، وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق...، وذهبت المعتزلة الى أن الثواب حتم على الله تعالى، والعقاب واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها». ص:321، الملل والنحل للشهرستاني، 1 / 45.
31. الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ص: 66.
32. الموافقات، 4 / 611.
33. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1425هـ/ 2004م، 4 / 271.
34. الموافقات، 2 / 71.
35. المصدر السابق، 2 / 71.
36. الإحياء، 4 / 272.
37. المصدر السابق، 4 / 272.
38. الموافقات، 2 / 70.
39. المصدر السابق، 3 / 335.
40. نفسه، 2 / 77.
41. الإحياء، 4 / 41.
42. الموافقات، 1 / 75.
43. المصدر السابق، 1 / 79.
44. الإحياء، 4 / 41.
45. صحيح الأمام البخاري، كتاب الرقاق.
46. التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، عبد القادر أحمد عطا، ص: 293.
47. الشيخ عبد الكريم الكسنزاني : التصوف و الأنوار الرحمانية، مكتبة مدبولي، مصر، ص: 330.
48. سورة الأنعام. الآية 120.
49. سورة النازعات. الآيات 18 - 19.
50. الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص: 12 وما بعدها.
51. الموافقات، 2 / 177.
52. الموافقات، 2 / 177.
53. المصدر السابق، 3 / 450.
54. سورة القصص، الآية 77.
55. سورة الذاريات، الآية 56.
56. الموافقات، 5 / 860.
57. شفاء السائل، ابن خلدون المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ص26 وما بعدها.
58. سورة الحج. الآية 78.
59. سورة الأنعام. الآية 120.
60. سورة النازعات. الآيات 18 - 19.
61. الجهاد في الإسلام، ص: 12 وما بعدها.
62. تاريخ التصوف الإسلامي من البداية إلى القرن الثاني، عبد الرحمن بدوي، (تصدير الكتاب)
63. التصوف في مصر والمغرب، منال جاد الله، ص: 132.